



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2018

---

## **Dietrich Bonhoeffer : ein "öffentlicher Theologe"?**

Schliesser, Christine

**Abstract:** Is Dietrich Bonhoeffer a »public theologian«? This question is part of the present discussion about Public Theology, which refers to Bonhoeffer for its central causes. Finding structural parallels in both structure and content between Bonhoeffer's theology and Public Theology, this contribution determines that the references to Bonhoeffer by Public Theology are legitimate. It concludes with a plea for a christologically shaped Public Theology informed by Bonhoeffer.

DOI: <https://doi.org/10.14315/evth-2018-780304>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-162083>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Schliesser, Christine (2018). Dietrich Bonhoeffer : ein "öffentlicher Theologe"? Evangelische Theologie, 78(3):180-192.

DOI: <https://doi.org/10.14315/evth-2018-780304>

# Dietrich Bonhoeffer – Ein „Öffentlicher Theologe“?

Dr. Christine Schliesser, Universität Zürich

## Abstract

Ist Dietrich Bonhoeffer ein „Öffentlicher Theologe“? Diese Frage ist Bestandteil der aktuellen Diskussion um die Öffentliche Theologie, beruft sich diese doch in zentralen Anliegen auf Bonhoeffer. Dieser Beitrag kommt durch den Aufweis grundlegender Parallelitäten zwischen Bonhoeffers Theologie und der Öffentlichen Theologie zu dem Ergebnis, dass Bonhoeffer zu Recht für die Öffentliche Theologie in Anspruch genommen werden kann. Ein Plädoyer für eine an Bonhoeffer orientierte, christologisch konturierte Öffentliche Theologie schließt den Beitrag ab.

## Einleitung

„Die ‚Öffentliche Theologie‘ der EKD ist problematisch“.<sup>1</sup> Zu diesem Ergebnis kommt Johannes Fischer in seinem gleichnamigen Beitrag in der Zeitschrift *zeitzeichen*. Als eines der Hauptprobleme dieses Paradigmas sieht Fischer die „Ethisierung und Politisierung des Verständnisses davon, was Kirche ist und Kirche ausmacht.“<sup>2</sup> Beides sei „nämlich entscheidend durch theologische Überlegungen angestoßen, die programmatisch im Konzept einer Öffentlichen Theologie ausformuliert wurden.“<sup>3</sup> Als ein Kronzeuge ihres Programmes diene der Öffentlichen Theologie dabei Dietrich Bonhoeffer. Unter Berufung auf Bonhoeffer entfalte die Öffentliche Theologie ihr Kirchen- und Theologieverständnis und konstatiere, dass die Kirche eine „Kirche für die Welt“ sei und dass „die Theologie ihren eigentlichen Adressaten in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit hat, der sie ethische Orientierung vermittelt.“<sup>4</sup> Nach Fischer ist diese Bonhoeffer-Interpretation jedoch problematisch, da sich Bonhoeffers Theologie „ja nicht an die Welt oder die gesellschaftliche Öffentlichkeit, sondern an die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden“<sup>5</sup> richte.

Der vorliegende Aufsatz nimmt Fischers Kritik an der Interpretation Bonhoeffers durch die Öffentliche Theologie auf und möchte einen Beitrag zu der Diskussion leisten, wie sie aktuell in der deutschsprachigen Theologie- und Kirchenlandschaft – und darüber hinaus – um das Paradigma der Öffentlichen Theologie geführt wird.<sup>6</sup> Im Unterschied zu Fischer wird hier die These vertreten, dass die Öffentliche Theologie Bonhoeffer zu Recht und mit guten Gründen als Gewährsmann ins Feld führt. Bonhoeffer kann in einem gewissen Sinn geradezu als „Öffentlicher Theologe“ *avant la lettre* bezeichnet werden.<sup>7</sup> Die hier vertretene These ist keineswegs neu, sondern wurde bereits vor einem knappen Jahrzehnt von Heinrich Bedford-Strohm vorgestellt.<sup>8</sup> Doch erscheint eine erneute Auseinandersetzung mit ihr nicht nur aufgrund der aktuellen Kritik durch Fischer, sondern auch aufgrund der vielfältigen

---

<sup>1</sup> J. Fischer, Gefahr der Unduldsamkeit. Die „Öffentliche Theologie“ der EKD ist problematisch, in: *zeitzeichen* 17,5, 2016, 43–45.

<sup>2</sup> A.a.O., 44.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu exemplarisch die Beiträge von W. Schäuble, Das Reformationsjubiläum 2017 und die Politik in Deutschland und Europa, in: PTh 105, 2016, 44–53; H. Bedford-Strohm, Fromm und politisch. Warum die evangelische Kirche die Öffentliche Theologie braucht, in: *zeitzeichen* 17,7, 2016, 8–11. U.H.J. Körtner, Über die Kirche hinaus. Öffentliche Theologie sollte an Diasporaerfahrungen von Kirchen anknüpfen, in: *zeitzeichen* 17,9, 2016, 45–47.

<sup>7</sup> Der Terminus „Öffentliche Theologie“ wurde erst in den 1970er Jahren in Deutschland geprägt. Vgl. W. Huber, Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart 1973, 478; F. Höhne, Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen, Leipzig 2015, 27–30.

<sup>8</sup> H. Bedford-Strohm, Dietrich Bonhoeffer als öffentlicher Theologe, in: EvTh 69, 2009, 329–341.

Entwicklungen auf dem dynamischen Feld der Öffentlichen Theologie in den letzten Jahren lohnenswert und notwendig. In vier Schritten wird diese These entfaltet. Zunächst soll das hier zugrunde gelegte Verständnis Öffentlicher Theologie skizziert werden. Ein zweiter Teil stellt sich der Aufgabe, anhand von zentralen Aspekten der Theologie Bonhoeffers die Nähe der Anliegen der Öffentlichen Theologie zu Bonhoeffer aufzuzeigen. Dabei geht es insbesondere um Bonhoeffers Zurückweisung einer „pseudo-lutherischen“<sup>9</sup> Aufteilung der Wirklichkeit in zwei getrennte Bereiche. Dieses Anliegen entspricht dem Bemühen der Öffentlichen Theologie, einen Öffentlichkeitsauftrag der Christen in allen Bereichen der Öffentlichkeit auszuweisen. Nachdem damit gleichsam das Fundament der Öffentlichen Theologie in Bonhoeffers Theologie eingezeichnet wurde, soll in einem dritten Schritt eines der Kennzeichen Öffentlicher Theologie detaillierter in den Blick genommen werden: die „Zweisprachigkeit“, d.h. die Fähigkeit auf Seiten der Theologie, ein klares theologisches Profil mit dem Bemühen um Plausibilisierung im säkularen Diskurs zu verbinden. Ein Plädoyer für eine an Bonhoeffer orientierte, christologisch konturierte Öffentliche Theologie schließt den Beitrag ab.

### *I. Was ist Öffentliche Theologie?*

Mit Florian Höhne ist zunächst festzustellen, dass es „keine kurze Antwort [gibt], die ein für alle Mal festschreibt, was *die* Öffentliche Theologie ist.“<sup>10</sup> Stattdessen verweisen Öffentliche Theologen<sup>11</sup> selbst auf eine „elasticity of meaning“<sup>12</sup> dieses Begriffs. Und dennoch gibt es einige Leitplanken sowie einige Definitionen, mit Hilfe derer das hier zugrunde gelegte Verständnis von Öffentlicher Theologie verdeutlicht werden kann. Öffentliche Theologie hält sowohl an der Öffentlichkeitsrelevanz der Theologie als auch an der Theologierelevanz der Öffentlichkeit fest. Laut Wolfgang Huber geht es in der Öffentlichen Theologie darum, „die Fragen des gemeinsamen Lebens und seiner institutionellen Ausgestaltung in ihrer theologischen Relevanz zu interpretieren und den Beitrag des christlichen Glaubens zur verantwortlichen Gestaltung unserer Lebenswelt zu ermitteln.“<sup>13</sup> Wolfgang Vögele führt dies weiter aus, wenn er betont: Öffentliche Theologie beinhaltet „die Reflexion des Wirkens und der Wirkungen des Christentums in die Öffentlichkeiten der Gesellschaft hinein; das schließt ein sowohl die Kritik und die konstruktive Mitwirkung an allen Bemühungen der Kirchen, der Christen und Christinnen, dem eigenen Öffentlichkeitsauftrag gerecht zu werden, als auch die orientierend-dialogische Partizipation an öffentlichen Debatten, die unter Bürgern und Bürgerinnen über Identitäten, Ziele, Aufgaben und Krisen dieser Gesellschaft geführt werden.“<sup>14</sup> Öffentliche Theologie hat demnach nicht nur die Reflexion der Wirkungen des Christentums zum Ziel, sondern sie möchte zugleich selbst Teil dieser Wirkungen sein. Dabei liegt der Öffentlichen Theologie ein weit gefasster Öffentlichkeitsbegriff zugrunde, der über

<sup>9</sup> Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, DBW 6, hg. von I. Tödt et al., München 1992, 41, 290, 292.

<sup>10</sup> Höhne, Öffentliche Theologie, 11. Vgl. auch Dirkie Smit: „The complexity of the idea of public theology corresponds to the many meanings and uses of the notion of public; there exists no single and authoritative meaning of public theology and no single normative way of doing public theology.“ D. Smit, Notions of the Public and Doing Theology, in: IJPT 1, 2007, 431-454: 443.

<sup>11</sup> Hier und im Folgenden verwende ich „Öffentlicher Theologe“/„Öffentliche Theologin“ als Abkürzung für Theologinnen und Theologen, die sich selbst dem Paradigma der Öffentlichen Theologie zuordnen.

<sup>12</sup> R. Benne, The Paradoxical Vision. A Public Theology for the Twenty-first Century, Minneapolis 1995, 3.

<sup>13</sup> W. Huber, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 1996, 14.

<sup>14</sup> W. Vögele, Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, Gütersloh 1994, 421f. Vgl. Bedford-Strohm's Definition: „Öffentliche Theologie ist der Versuch, im interdisziplinären Austausch mit den anderen Wissenschaften an der Universität und im kritischen Gespräch mit Kirche und Gesellschaft in gesellschaftlichen Grundfragen Orientierung zu geben und dabei Ressourcen der Kommunikation zu erarbeiten, die die Relevanz religiöser Orientierungen in der pluralistischen Gesellschaft deutlich machen.“ Bedford-Strohm, Dietrich Bonhoeffer als öffentlicher Theologe, 331.

den Dual von Staat und Kirche hinausreicht und die vier Referenzbereiche Staat, Wirtschaft, Zivilgesellschaft und kulturelle Kommunikation umfasst.<sup>15</sup> Akteure Öffentlicher Theologie sind neben den einzelnen Christinnen und Christen die Kirche sowie die akademische Theologie.<sup>16</sup>

Um sich dem Phänomen Öffentliche Theologie weiter anzunähern, ist auch folgender Kriterienkatalog hilfreich, den Bedford-Strohm eingebracht hat.<sup>17</sup> Öffentliche Theologie ist demnach, erstens, engagiert in Fragen öffentlicher Relevanz, insbesondere sozialetischer Ausprägung, und bleibt dabei fest verankert in der partikularen christlichen Tradition; sie ist, zweitens, zweisprachig, d.h. sie spricht zugleich in ihrer eigenen und in einer in der Öffentlichkeit verständlichen Sprache. Sie ist, drittens, interdisziplinär und in ihrer spezifischen Verortung zwischen einer globalen Perspektive und einem lokalen Kontext ist sie, viertens, „glocal“. Schließlich ist sie kritisch-konstruktiv im Blick auf gesellschaftliche Herausforderungen, die sie in ihrer theologisch-ethischen Reflexion aufnimmt.<sup>18</sup> Öffentliche Theologie ist ein internationales Phänomen,<sup>19</sup> dem sich weltweit eine zunehmende Anzahl an Theologinnen und Theologen widmet. Im globalen Kontext ist es daher sachgemäßer, mit John de Gruchy und Thomas Schlag von „public theologies“<sup>20</sup> zu sprechen, die ihre je eigenen, kontextbezogenen Schwerpunkte setzen.

## *II. Dietrich Bonhoeffer und die Öffentliche Theologie: Theologie für Kirche und Welt*

Zunächst ist Fischer beizupflichten, dass Bonhoeffer in der Tat (zunächst) die Kirche als Hauptadressatin seiner Theologie sah. Auch Bedford-Strohm weist in seiner Replik auf Fischer auf diese Dimension hin: „Natürlich richtet sich jede Theologie zunächst an die Kirche. Sie ist immer auch und zuerst kritische Selbstreflexion der Kirche.“<sup>21</sup> Doch zeigt sich im Verlauf der Jahre, und nicht zuletzt aufgrund Bonhoeffers eigenem Engagement in der politischen Widerstandsbewegung, eine Doppelbewegung in seiner Theologie: Während er einerseits die „freie, verantwortliche Tat“<sup>22</sup> zunehmend im einzelnen Christen verortet, nimmt seine Theologie zugleich in verstärktem Maße Adressaten auch jenseits eines binnenkirchlichen Publikums in den Blick. Wie sehr Bonhoeffer in seinem theologischen Denken auch die Öffentlichkeit vor Augen hat, zeigt sich besonders deutlich in seinen Ethik-Fragmenten. Wie die Herausgeber seiner „Ethik“ deutlich machen, zielt diese darauf ab, „die Theologie weiter[zu]führen und zugleich dem Leben in Deutschland und Europa nach Hitler

---

<sup>15</sup> Vgl. W. Huber, Öffentliche Kirche in pluralen Öffentlichkeiten, in: EvTh 54, 1994, 157-180.

<sup>16</sup> Höhne, Öffentliche Theologie, 38.

<sup>17</sup> H. Bedford-Strohm, Politik und Religion – Öffentliche Theologie, in: VF 54, 2009, 42-55: 53.

<sup>18</sup> Einem Revolutionsparadigma ist daher eine Absage zu erteilen wie Thomas Schlag deutlich macht:

„Ausgegangen wird vielmehr davon, dass Reformen innerhalb des politischen Systems erfolgen sollen, so dass folglich eher eine Reformsemantik als eine Revolutionsrhetorik zu konstatieren ist.“ Th. Schlag, Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie, Zürich 2012, 35.

<sup>19</sup> Die Internationalität der Öffentlichen Theologie unter den Bedingungen der Globalisierung betont Traugott Jähnichen in: T. Jähnichen, „Öffentliches Christentum“. Eine unterschätzte Dimension christlicher Präsenz im Kontext der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen, in: EvTh 75.3, 2015, 166-178: 174.

<sup>20</sup> J. de Gruchy, From Political to Public Theologies. The Role of Theology in Public Life in South Africa, in: W. F. Storrar/A. R. Morton (Hg.), Public Theology for the 21st Century, London 2004, 45–62; Schlag, Öffentliche Kirche, 32.

<sup>21</sup> Bedford-Strohm, Fromm und politisch, 8.

<sup>22</sup> D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, DBW 8, hg. von Chr. Gremmels et al., Gütersloh 1998, 24. Bonhoeffer entfaltet die „Struktur des verantwortlichen Lebens“ als Stellvertretung, Wirklichkeitsgemäßheit, Schuldübernahme und freie Tat. Bonhoeffer, Ethik, 256–289. Vgl. Chr. Schliesser, „Everyone Who Acts Responsibly Becomes Guilty“ – The Concept of Accepting Guilt in Dietrich Bonhoeffer: Reconstruction and Critical Assessment, Neukirchen-Vluyn 2006.

eine sinnvolle Perspektive [zu] eröffnen“.<sup>23</sup> So distanziert sich Bonhoeffer deutlich von einer kirchlichen bzw. theologischen Haltung, die die Öffentlichkeit meidet und sich auf das Private beschränken möchte. „Auf der Flucht vor der öffentlichen Auseinandersetzung erreicht dieser oder jener die Freistatt einer privaten Tugendhaftigkeit. Er stiehlt nicht, er mordet nicht, er bricht nicht die Ehe, er tut nach seinen Kräften Gutes. Aber in seinem freiwilligen Verzicht auf Öffentlichkeit weiß er die erlaubten Grenzen, die ihn vor dem Konflikt bewahren, genau einzuhalten. So muss er seine Augen und Ohren verschließen vor dem Unrecht um ihn herum. Nur auf Kosten eines Selbstbetruges kann er seine private Untadeligkeit vor der Befleckung durch verantwortliches Handeln reinerhalten. Bei allem, was er tut, wird ihn das, was er unterlässt, nicht zur Ruhe kommen lassen.“<sup>24</sup>

Zu Recht weist Fischer auf den spezifischen Duktus und Denkstil hin, der Bonhoeffers Theologie kennzeichnet. Auch sind die Unterschiede zwischen Bonhoeffers gesellschaftlichem Umfeld einer Diktatur und unseren freiheitlich verfassten Demokratien zu beachten. Bonhoeffer selbst war es aufgrund umfassender Rede-, Publikations- und Aufenthaltsverbote in Berlin verwehrt, sich in einer Weise in die Öffentlichkeit einzubringen, wie es heute möglich ist. Und doch zielt seine Theologie genau auf ein solches öffentliches Engagement. Zentrale Bedeutung kommt dabei Bonhoeffers Versöhnungsverständnis zu, wie Bedford-Strohm deutlich macht. „Bei Bonhoeffer ist die unverzichtbare Bedeutung der Öffentlichkeit wesentlich motiviert durch seine Versöhnungstheologie. Sie eröffnet ihm einen konstruktiven Zugang zur säkularen Welt.“<sup>25</sup>

Hier zeigt sich eine ganz neue Weise, Wirklichkeit theologisch zu denken, jenseits der die lutherische Tradition so prägenden Zwei-Reiche-Lehre. Letztere sieht Bonhoeffer kritisch, da sie ihm vor allem in ihrer pervertierten, pseudo-lutherischen Ausprägung als „Zwei-Bereiche-Lehre“ begegnete.<sup>26</sup> Gegen eine solche Auffassung, die das „geistliche“ von dem „weltlichen“ Reich abzutrennen sucht, setzt er sich vehement zur Wehr, hatte sie doch zur Konsequenz, dass der christliche Glaube von vielen seiner Mitchristinnen und Mitchristen für die Sphäre der Öffentlichkeit, etwa der Politik, als irrelevant erachtet wurde. Diesem die Wirklichkeit in zwei Räume aufspaltenden Denken stellt Bonhoeffer die *eine* Gesamtwirklichkeit gegenüber, die „Christuswirklichkeit“. „Es gibt daher nicht zwei Räume, sondern nur *den einen Raum der Christuswirklichkeit*, in dem Gottes- und Weltwirklichkeit miteinander vereinigt sind.“<sup>27</sup>

Dieses Wirklichkeitsverständnis hat auch Auswirkungen auf Bonhoeffers Ekklesiologie. „Will man also vom Raum der Kirche sprechen, so muss man sich dessen bewusst bleiben, dass dieser Raum in jedem Augenblick schon durchbrochen, aufgehoben, überwunden ist durch das Zeugnis der Kirche von Jesus Christus. Damit aber bleibt alles falsche Raumdenken als für das Verständnis der Kirche verderblich ausgeschlossen.“<sup>28</sup> Verortet man also den primären oder gar ausschließlichen Adressatenkreis der Theologie Bonhoeffers mit Fischer in der Kirche, so ist dabei zu bedenken, dass es für Bonhoeffer den „Raum der Kirche“ nur in dem Sinne gibt, dass er ganz und gar in der Welt verortet ist, in der in Christus „versöhnten

---

<sup>23</sup> Vorwort der Herausgeber in: Bonhoeffer, Ethik, 9.

<sup>24</sup> Bonhoeffer, Ethik, 66. Vgl. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 22.

<sup>25</sup> Bedford-Strohm, Fromm und politisch, 10.

<sup>26</sup> Bonhoeffers Position kann mit Michael DeJonge in dem Sinne als „a version of Luther’s two-kingdoms doctrine“ verstanden werden, dass er diese theologische Denkfigur nicht verwirft, sondern neu interpretiert. M. P. DeJonge, Bonhoeffer’s Concept of the West, in: Chr. Tietz/J. Zimmermann (Hg.), Bonhoeffer, Religion and Politics. 4th International Bonhoeffer Colloquium, Frankfurt am Main 2012, 37-52: 48f. Eine ausführliche Untersuchung von Bonhoeffers Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre bietet: T. Johansson, Religion in the Public Sphere – with Dietrich Bonhoeffer towards a Renewed Understanding of „The Two Kingdoms“, in: IJPT 9, 2015, 269-288.

<sup>27</sup> Bonhoeffer, Ethik, 43f.

<sup>28</sup> A.a.O., 50.

Wirklichkeit“.<sup>29</sup> Das Denken in verschiedenen Räumen erweist sich damit als obsolet, geradezu als hinderlich. Denn: „Die Wirklichkeit Gottes erschließt sich nicht anders als indem sie mich ganz in die Weltwirklichkeit hineinstellt, die Weltwirklichkeit aber finde ich immer schon getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit Gottes vor. Das ist das Geheimnis der Offenbarung Gottes in dem Menschen Jesus Christus.“<sup>30</sup> Der von Bonhoeffer entwickelte Gedanke der einen Christuswirklichkeit entfaltet damit eine ungemeine Produktivität, deren Potential auch für das gegenwärtige theologische Denken – nicht zuletzt im Blick auf die theologische Beteiligung an interdisziplinären und öffentlichen Diskursen – noch längst nicht ausgeschöpft ist. Dies gilt auch im Blick auf die anhaltend langen Schatten einer missverstandenen lutherischen Zwei-Reiche-Lehre. Seine sachliche Entsprechung findet Bonhoeffers Wirklichkeitsverständnis im Öffentlichkeitsverständnis Öffentlicher Theologie. Sind die eben skizzierten Überlegungen Bonhoeffers theologisch sachgemäß, erweist sich die von Fischer formulierte Alternative, ob die „theologische Aufgabe in ihrem Kern eine Ethik für die Welt [ist] oder die geistliche Orientierung derer, die sich zur Kirche halten oder religiös auf der Suche sind“,<sup>31</sup> als irreführend. Denn sie bewegt sich genau in dem Zwei-Räume-Denken, das Bonhoeffer – und mit ihm die Öffentliche Theologie – zu überwinden sucht. Kirche und Welt sind nicht als alternative Adressatenkreise der Theologie zu sehen, sondern der eine ist ohne den anderen nicht denkbar. „Wie in Christus die Gotteswirklichkeit in die Weltwirklichkeit einging, so gibt es das Christliche nicht anders als im Weltlichen.“<sup>32</sup> Für die Ethik folgt daraus: „Anerkennung des Faktischen und Widerspruch gegen das Faktische sind im echten wirklichkeitsgemäßen Handeln unlösbar miteinander verbunden“.<sup>33</sup> Dies entspricht nach Bedford-Strohm dem Anliegen der Öffentlichen Theologie: „Für die Ethik bedeutet das genau den Weg zwischen Anpassung an das Faktische auf der einen Seite und Fundamentalopposition auf der anderen Seite, den die öffentliche Theologie zu gehen versucht.“<sup>34</sup> Bedford-Strohm beschreibt diesen Weg als „biblisch informierten Realismus“,<sup>35</sup> der weder eine Eigengesetzlichkeit weltlicher Gegebenheiten etwa in der Gestalt der Politik oder der Wirtschaft postuliere, durch die jegliche orientierende Funktion biblischer Einsichten ausgeschlossen werde, noch versuche, aus der Schrift unmittelbare Handlungsanweisungen für politisches oder wirtschaftliches Handeln herauszulesen. Diese Gratwanderung zwischen beiden Extremen ist das Anliegen der Öffentlichen Theologie, wie es sich in der Theologie und Ethik Bonhoeffers widerspiegelt.

### *III. Zweisprachigkeit als gemeinsames Kennzeichen von Bonhoeffers Theologie und der Öffentlichen Theologie*

Stand mit dem Wirklichkeitsverständnis noch ein grundlegendes Anliegen von Bonhoeffers Theologie wie auch der Öffentlichen Theologie im Fokus, soll nun mit dem Motiv der Zweisprachigkeit der Blick auf ein spezifisches Kennzeichen gerichtet werden, das sowohl Bonhoeffers Theologie als auch die Öffentliche Theologie auszeichnet. In seiner Kritik an der Öffentlichen Theologie der EKD zeigt sich Fischer besorgt, dass durch die Zweisprachigkeit die spirituelle Dimension von der Ethik überlagert werde, etwa wenn „statt der Liebe die Goldene Regel zum ethischen Leitgesichtspunkt [gemacht werde], insofern diese auch der

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> A.a.O., 40.

<sup>31</sup> Fischer, *Unduldsamkeit*, 45.

<sup>32</sup> Bonhoeffer, *Ethik*, 44.

<sup>33</sup> A.a.O., 261.

<sup>34</sup> Bedford-Strohm, *Bonhoeffer als öffentlicher Theologe*, 337.

<sup>35</sup> A.a.O., 338.

säkularen Vernunft etwas sagt.“<sup>36</sup> Dieses Anliegen ist berechtigt. Doch beruht die damit verbundene Befürchtung auf einem Missverständnis, insofern das Liebesgebot und die Goldene Regel als Alternativen einander gegenübergestellt werden. Dabei machen bereits die biblischen Überlieferungen deutlich, dass das Liebesgebot und die Goldene Regel nicht als Alternativen zu begreifen sind, sondern zusammengehören: „Alles, was ihr wollt, dass die Leute euch tun sollen, das tut ihnen auch. Das ist das Gesetz und die Propheten.“ So wird Jesus in Mt 7,12 zitiert. Die säkulare Goldene Regel wird geradezu identifiziert mit der Summe der religiösen Ethik. Von einer Alternative, gar einem Gegensatz, ist hier nichts zu bemerken. „Schon im Neuen Testament ist das Glaubenszeugnis gepaart mit einer werbenden Vernunft, die die auf Liebe gegründeten Lebensorientierungen plausibel machen will.“<sup>37</sup> Und doch sind Fischers Bedenken, dass das christliche Moment in der säkularen Sprache unsichtbar wird, nicht unberechtigt. Diese Gefahr zeigt sich insbesondere dann, wenn statt durch Zweisprachigkeit die Kommunikation durch Übersetzung bestimmt wird. Doch worin liegt der Unterschied zwischen diesen beiden Begriffen? Die Übersetzungsthematik erhielt seit Jürgen Habermas’ Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001 und seinen Forderungen nach einer Übersetzung religiöser Gehalte in säkular verständliche Sprache für den öffentlichen Diskurs verstärkt Aufmerksamkeit.<sup>38</sup> Nach Körtner etwa kommt dem „Problem des Übersetzens ... von religiösen Gehalten in nichtreligiöse Sprachspiele“ eine „Schlüsselstellung“ für die ethische Diskussion zu.<sup>39</sup> Ziel ist es dabei, religiöse Inhalte so zu transformieren, dass das nicht- oder anders-religiöse Gegenüber die Möglichkeit erhält, sich ein eigenes Urteil über deren Plausibilität und Überzeugungskraft zu bilden. Nun ist eine Übersetzung zwar die Voraussetzung von Zweisprachigkeit, Zweisprachigkeit hingegen nicht notwendigerweise das Ergebnis von Übersetzung. Zweisprachigkeit geht über eine reine Übersetzungsleistung hinaus, insofern die Ausgangssprache nicht gänzlich hinter der Zielsprache zurücktritt, sondern weiterhin erkennbar bleibt. Dies entspricht dem Anliegen der Öffentlichen Theologie, wenn sie „ein klares theologisches Profil“ mit der „Plausibilisierung ... im säkularen Diskurs“<sup>40</sup> verbindet, ohne dass eines das andere überlagert. Um daher Fischers Befürchtungen zu begegnen, ist mit Bedford-Strohm die Notwendigkeit der Zweisprachigkeit zu betonen. Denn: „Solche Zweisprachigkeit bedeutet keineswegs, die religiöse Herkunft dessen, was kommuniziert wird, zu verleugnen.“<sup>41</sup>

Ein Bemühen um Zweisprachigkeit ist auch bei Bonhoeffer zu finden, etwa in seiner Diskussion der Menschenrechte im Ethik-Manuskript „Das natürliche Leben“, in dem Bonhoeffer als erster deutscher protestantischer „Theologe des 20. Jahrhunderts eine theologisch-ethische Lehre von Menschen- und Grundrechten entwickelt.“<sup>42</sup> In seinem

---

<sup>36</sup> Fischer, *Unduldsamkeit*, 45.

<sup>37</sup> Bedford-Strohm, *Fromm und politisch*, 10.

<sup>38</sup> Vgl. *Chr. Tietz*, ... mit anderen Worten ... Zur Übersetzbarkeit religiöser Überzeugungen in politischen Diskursen, in: *EvTh* 72, 2012, 86-100; *M. P. DeJonge/Chr. Tietz* (Hg.), *Translating Religion. What is Lost and Gained?*, New York 2015.

<sup>39</sup> *U. H. J. Körtner*, *Leib und Leben. Bioethische Erkundungen zur Leiblichkeit des Menschen*, Göttingen 2010, 22.

<sup>40</sup> Bedford-Strohm, *Politik und Religion*, 53.

<sup>41</sup> Bedford-Strohm, *Fromm und politisch*, 10.

<sup>42</sup> So die Herausgeber der *Ethik*. Bonhoeffer, *Ethik*, 217, Fußnote 150. Eine ausführliche Darstellung und Kritik von Bonhoeffers Diskussion der Menschenrechte findet sich in: *Chr. Schliesser*, „The first theological-ethical doctrine of basic human rights developed by a twentieth-century German Protestant theologian“ – Dietrich Bonhoeffer and Human Rights, in: K. Busch Nielsen et al. (Hg.), *A Spoke in the Wheel. Reconsidering the Political in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, Gütersloh 2014, 369-384.

Bestreben, zweisprachig<sup>43</sup> zu argumentieren und seinen theologischen Argumenten stets auch nichttheologische an die Seite zu stellen, wird wiederum deutlich, dass er sich nicht ausschließlich an ein kirchliches bzw. theologisches Publikum richtet. Von den dort diskutierten Grundrechten möchte ich zwei herausgreifen, um daran exemplarisch zu verdeutlichen, wie Bonhoeffer versucht, seine Argumentation sowohl auf theologischer wie auch auf nicht-theologischer Ebene plausibel zu machen. Dieses Bemühen macht er allerdings nicht explizit, insofern unterscheidet er sich von heutigen Öffentlichen Theologen. Das erste Recht, das Bonhoeffer entfaltet, ist das „Recht auf leibliches Leben“, für Bonhoeffer die „Grundlage aller natürlichen Rechte überhaupt“. <sup>44</sup> „Das ursprünglichste Recht des natürlichen Lebens ist die Bewahrung des Leibes vor beabsichtigter Schädigung, Vergewaltigung und Tötung.“<sup>45</sup> Auf theologischer Ebene weist Bonhoeffer auf Gottes Willen: „Da es nach Gottes Willen menschliches Leben auf Erden nur als leibliches Leben gibt, hat der Leib um des ganzen Menschen willen das Recht auf Erhaltung.“<sup>46</sup> Diesem schöpfungstheologischen Argument stellt Bonhoeffer ein nichttheologisches an die Seite, indem er auf das *ius nativum* eingeht, das bereits im römischen Recht zu finden ist. Hier leitet er aus der Tatsache des leiblichen Lebens das Recht auf seine Erhaltung als „mit uns geborenes“<sup>47</sup> Recht ab.<sup>48</sup>

Aus dem grundlegenden Recht auf leibliches Leben entwickelt Bonhoeffer noch eine Reihe weiterer Rechte, darunter das Recht auf den „Schutz vor willkürlicher Antastung der Freiheit des Leibes.“<sup>49</sup> Konkret heißt dies für Bonhoeffer das „Recht des Menschen, seinen Leib und insbesondere seine Geschlechtlichkeit in Freiheit zu geben oder zu versagen.“<sup>50</sup>

Vergewaltigung, Ausbeutung, Folter und willkürliche Beraubung der Freiheit verletzen dieses Recht auf Freiheit des Leibes. Auch hier tritt Bonhoeffers „Zweisprachigkeit“ deutlich hervor. Auf theologischer Ebene argumentiert er wieder schöpfungstheologisch, indem er in derartigen Rechtsverletzungen „schwere Eingriffe in das mit der Schöpfung dem Menschen verliehene Recht“<sup>51</sup> sieht. Auf nichttheologischer Ebene rekurriert Bonhoeffer auf ganz unterschiedliche Argumente. Mit Blick auf Vergewaltigungen oder auch Zwangsheiraten weist er darauf hin, dass das Schamgefühl eine natürliche Grenze gegen Zwangseingriffe darstelle, deren Zerstörung letztlich die Auflösung jeder gemeinschaftlichen Ordnung nach sich ziehe. Auch die kantianische Zweckformel findet bei Bonhoeffer Verwendung, wenn er darauf verweist, dass der menschliche Leib niemals „zu einem Ding“ werde, das von anderen „ausschließlich als Mittel zu seinen Zwecken gebraucht werden dürfte.“<sup>52</sup> Weitere Argumente

---

<sup>43</sup> Auch wenn Bonhoeffer selbst den Begriff „Zweisprachigkeit“ nicht verwendet, ist seine Argumentation der Sache nach „zweisprachig“. In dem oben genannten Aufsatz zu „Dietrich Bonhoeffer and Human Rights“ habe ich versucht, dies nachzuzeichnen.

<sup>44</sup> Bonhoeffer, Ethik, 179.

<sup>45</sup> Ebd.

<sup>46</sup> Ebd.

<sup>47</sup> Ebd. Zu Bonhoeffers Diskussion des antiken Grundsatzes *suum cuique* sowie des *ius nativum* vgl. Bonhoeffer, Ethik, 174-179. Die drei Grundsätze „Honeste vivere, alterum non laede, suum cuique tribuere“ werden vom römischen Juristen Ulpian als Orientierungslinien menschlichen Handelns diskutiert.

<sup>48</sup> Die philosophische Problematik eines Sein-Sollens-Fehlschlusses wird von Bonhoeffer nicht thematisiert.

<sup>49</sup> Bonhoeffer, Ethik, 212.

<sup>50</sup> Ebd.

<sup>51</sup> Ebd.

<sup>52</sup> Ebd.



treten hinzu, darunter das so genannte Dambruchargument<sup>53</sup> oder der Verweis auf die „Ehre“, die mit der leiblichen Freiheit verbunden sei.<sup>54</sup>

Bonhoeffers Anliegen, für theologische wie für nichttheologische Gesprächspartner grundsätzlich nachvollziehbar und verständlich zu sein, findet sich in der Öffentlichen Theologie wieder. In diesen Bemühungen steht das theologische nicht gegen das nichttheologische Argument, sondern sie stellen zwei Seiten einer Medaille dar. Aus dem bisher Gesagten lässt sich auch eine Nähe des Zweisprachigkeitskonzepts zu Bonhoeffers Gedanken der einen Christuswirklichkeit aufweisen, während die Übersetzung in sachlicher Nähe zur lutherischen Denkfigur der Zwei Reiche steht. Diese These kann hier nur angedeutet werden. Doch wer Ernst macht mit dem Gedanken, dass es „das Christliche nicht anders als im Weltlichen“<sup>55</sup> gibt, für den kann es auch keine bleibende Trennung beider Sprachen geben. Die christlich-theologische Sprache ist dann nicht länger primär im Raum der Kirche verortet, denn dieser Raum hat Eingang gefunden in die Weltwirklichkeit, die wiederum immer „schon getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit Gottes“ vorgefunden wird. Diese Denkfigur ermöglicht und fordert das Miteinander beider Sprachen in der einen Wirklichkeit.

#### *IV. Von Bonhoeffer lernen: Impulse für eine christologisch konturierte Öffentliche Theologie*

Der Fokus dieses Beitrags war bisher darauf gerichtet, die Plausibilität der Bestrebungen Öffentlicher Theologie zu erkunden, bei Bonhoeffer und seiner Theologie Bezugspunkte für das gleichzeitige Festhalten an der Öffentlichkeitsrelevanz der Theologie und der Theologierelevanz der Öffentlichkeit aufzuweisen. Es wurden dabei signifikante Übereinstimmungen in der Theologie Bonhoeffers mit den Anliegen der Öffentlichen Theologie aufgezeigt, zum einen in dem grundlegenden Verständnis der gesamten Öffentlichkeit als Aufgabenfeld der Theologie und zum anderen in der Zweisprachigkeit als spezifischem Kennzeichen Öffentlicher Theologie.

Doch sollen hier nicht nur deskriptiv Verbindungslinien aufgewiesen werden, sondern es ist des Weiteren zu fragen, was die Öffentliche Theologie heute von Bonhoeffer lernen kann. Ausgangspunkt dieser Frage soll folgender Kritikpunkt sein, der immer wieder gegen die Öffentliche Theologie vorgebracht wird. „Der Disziplin fehlen klare Konturen.“<sup>56</sup> So brachte es jüngst Lucius Kratzert im Blick auf die Öffentliche Theologie auf den Punkt. Was von außen als fehlende Kontur wahrgenommen wird, stellt sich nach innen als Frage nach dem Kern, nach dem Proprium Öffentlicher Theologie. Eine Antwort sollte dabei sowohl formale wie auch inhaltliche Aspekte bedenken.

Welche formalen Aspekte lassen sich also anführen, die einer Öffentlichen Theologie Kontur verleihen? Hier wird man zunächst auf das Adjektiv „öffentlich“ verweisen können, das durchaus programmatisch zu verstehen ist und über die traditionelle Öffentlichkeit volksskirchlicher Strukturen, wie sie etwa in Deutschland und der Schweiz bestehen, hinausreicht. Auch in ihrem umfassenden Verständnis von Öffentlichkeit als theologischen

---

<sup>53</sup> Bonhoeffer führt gegen die staatliche Zwangssterilisation an, dass sie nicht nur „einen schweren Eingriff in das Recht des Menschen auf Unantastbarkeit seines Leibes“ bedeute, sondern „die Gefahr, dass dort wo diese Grenze ... einmal überschritten ist, alsbald alle Grenzen, die mit der leiblichen Unantastbarkeit des Menschen gegen sind, fallen, ... überwältigend groß“ sei. A.a.O., 210.

<sup>54</sup> A.a.O., 216.

<sup>55</sup> A.a.O., 44. Ein ähnliches Wirklichkeitsverständnis findet sich auch bei Karl Barth, etwa wenn er schreibt, zwar im Blick auf den Glauben, aber in gewissem Sinne auch auf den genannten Zusammenhang übertragbar: Durch das Christusgesehen „besteht also die Notwendigkeit des Glaubens, *objektiv, real, ontologisch* für sie alle.“ K. Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. 4/1, Zollikon-Zürich 1960, 835 (Hervorhebung CS).

<sup>56</sup> L. Kratzert, Einblick ohne Überblick, in: Reformierte Presse 47, 2015, 13.

Referenzbereich hebt sich Öffentliche Theologie von anderen Paradigmen ab. Des Weiteren sind die von Bedford-Strohm aufgeführten fünf Kennzeichen Öffentlicher Theologie zu nennen.

Es lassen sich demnach durchaus eine Reihe von formalen Merkmalen bestimmen, die der Öffentlichen Theologie zu einer gewissen Konturierung verhelfen. Anders präsentiert sich die Sachlage hingegen im Blick auf inhaltliche Aspekte. Eine Suche nach einem ähnlich systematischen Kriterienkatalog, wie er für die formale Ebene ausgewiesen werden kann, bleibt hier ergebnislos. Dennoch lassen sich eine Reihe von Sachthemen finden, die die Öffentliche Theologie kennzeichnen. Da ist zum einen der von Huber im Anschluss an Bonhoeffer propagierte „Blick von unten“,<sup>57</sup> der die besondere Solidarität Öffentlicher Theologie mit den Ausgestoßenen und gesellschaftlich am Rand Stehenden zum Ausdruck bringt.<sup>58</sup> Im Kontext von Wirtschafts- und Gerechtigkeitsfragen thematisiert Bedford-Strohm diesen Sachverhalt als „vorrangige Option für die Armen“.<sup>59</sup> Auch der Einsatz für die Bewahrung der Schöpfung spielt eine Rolle. Zusammengefasst stellen sich die inhaltlichen Aufgaben Öffentlicher Theologie mit Huber wie folgt dar: „Die Deutung der Wirklichkeit im Licht der Gottesbeziehung, die wechselseitige Anerkennung, die Hinwendung zu den Schwachen und die bewusste Wahrnehmung menschlichen Lebens inmitten der Schöpfung.“<sup>60</sup> Es mangelt der Öffentlichen Theologie damit offensichtlich nicht an Inhalten und Themen. Auch beziehen Öffentliche Theologen profiliert Stellung zu den unterschiedlichsten Fragen öffentlicher Relevanz, sei es zur Bioethik, Friedensethik, zum interreligiösen Dialog oder zum Demokratieverständnis.<sup>61</sup>

Doch scheint genau dies Teil des Problems zu sein. Die Öffentliche Theologin Linell Cady stellt angesichts dieser Themenvielfalt fest: „The diversity of issues potentially connected with the notion of public theology threatens to overwhelm the concept.“<sup>62</sup> Während das eingangs beschriebene weite Profil der Öffentlichen Theologie gerade in seiner Offenheit auch große Vorteile mit sich bringt, stellt sich in ihm doch verschärft die Frage nach dem Kern Öffentlicher Theologie, nicht zuletzt da die Grenze zwischen Offenheit und Konturlosigkeit fließend ist. Es scheint, dass die Öffentliche Theologie mit ihrem Fokus auf ethische Fragestellungen die dogmatischen aus dem Blick verloren hat. Christian Zürner fordert daher zu Recht eine Verständigung nicht nur darüber, was sein *soll*, sondern auch darüber „was war, ist und sein wird“.<sup>63</sup> Neben die überwiegend normativ-ethischen Beiträge<sup>64</sup>

---

<sup>57</sup> Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 38.

<sup>58</sup> Huber, Öffentliche Kirche, 174.

<sup>59</sup> H. Bedford-Strohm, Vorrang für die Armen. Auf dem Wege zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit. Gütersloh 1993.

<sup>60</sup> Huber, Öffentlicher Kirche, 174f.

<sup>61</sup> Vgl. H. Bedford-Strohm, Position beziehen. Perspektiven einer öffentlichen Theologie. München 2013.

<sup>62</sup> L. E. Cady, H. Richard Niebuhr and the Task of a Public Theology, in: R. F. Thiemann (Hg.), The Legacy of H. Richard Niebuhr, Minneapolis 1991, 107-129: 108.

<sup>63</sup> Chr. Zürner, Hermeneutische Perspektiven öffentlicher Theologie. Überlegungen zur Erweiterung ihres pragmatischen Profils, in: EvTh 75.2, 2015, 107-119: 109.

<sup>64</sup> Auf die ethische Ausrichtung der Öffentlichen Theologie verweist auch Traugott Jähnichen, wenn er im Hinblick auf die deutschsprachige Öffentliche Theologie feststellt, dass der „Schwerpunkt der aktuellen Debatten der ‚Öffentlichen Theologie‘ ... darin [besteht], die ethische Dimension gesellschaftspolitischer Fragestellungen aufzudecken und entsprechende Leitorientierungen auf der Grundlage der christlichen Tradition zu entwickeln“. Jähnichen, „Öffentliches Christentum“, 174.

müsse auch ein „*deskriptives* Profil“<sup>65</sup> der Öffentlichen Theologie treten. Dies ist letztlich die Forderung nach einer „public dogmatics“.<sup>66</sup>

Und hier kann, so mein Vorschlag, Bonhoeffers theologischer Ansatz hilfreich sein. Im Zentrum von Bonhoeffers Theologie steht, so fasst es Andreas Pangritz zusammen, die Christologie.<sup>67</sup> Das Ringen um Antworten auf die Frage „Wer ist Christus?“ zieht sich durch Bonhoeffers gesamtes Werk, bereits latent in *Sanctorum Communio*, dann explizit in seiner Christologie-Vorlesung von 1933 bis hin zu seinen Aufzeichnungen und Briefen in der Haft. Dabei wird die christologische Perspektive nicht gegen eine „weltliche“ ausgespielt, sondern auf das engste mit ihr verknüpft: „Je ausschließlicher wir Christus als unseren Herrn erkennen und bekennen, desto mehr enthüllt sich uns die Weite seines Herrschaftsbereiches.“<sup>68</sup> Hier erweist sich auch der Nachfolge-Gedanke als produktiv. Im Schlusskapitel seines Werkes „Nachfolge“, „Das Bild Christi“, versteht Bonhoeffer Nachfolge als Gestaltwerdung unter den drei Aspekten Inkarnation, Kreuzigung und Auferstehung. Nicht wir nehmen Christi Gestalt an, sondern Christus nimmt in uns Gestalt an. „Der menschengewordene, der gekreuzigte und der verklärte Christus nimmt Gestalt an in den Einzelnen“.<sup>69</sup>

Dieser Gedanke wird von Michael Welker weiter entfaltet, indem er die dogmatische Denkfigur des *munus triplex*, der drei Ämter Christi als König, Prophet und Priester, für eine christologische Ausrichtung Öffentlicher Theologie fruchtbar zu machen sucht.<sup>70</sup> Den drei Ämtern Christi ordnet Welker Jesu vorösterliches Leben, Kreuz und Auferstehung zu. Zunächst definiert er jedoch vier Aufgaben einer Öffentlichen Theologie: Neben ein soziologisch informiertes Verständnis westlicher Gesellschaften müsse, zweitens, eine Hermeneutik personaler und interpersonaler Kommunikation treten (, deren Dimensionen Welker als die „*Bonhoeffer matrix*“ bezeichnet).<sup>71</sup> Eine dritte Aufgabe umfasse die Identifikation konkreter Probleme, mit denen sich die Öffentliche Theologie auseinandersetzt, während die vierte Aufgabe Gottes erhaltendes, rettendes und erlösendes Handeln bedenke. Um sich dieser vierfach gefassten Aufgabe angemessen stellen zu können, ist die Öffentliche Theologie, so Welker, auf die Orientierung durch ein biblisch gegründetes dogmatisches Verständnis des erhöhten Christus angewiesen. Dabei bietet sich das dogmatische Lehrstück des *munus triplex* nicht zuletzt deshalb besonders an, weil es, wie Edmund Schlink zutreffend bemerkt, ein einzigartiges ökumenisches Phänomen darstellt.<sup>72</sup>

Auf Grundlage der Lehre vom dreifachen Amt Christi ist es möglich, so Welker, „to focus clearly on the public Christ in different domains of life, and ... to differentiate and to relate

---

<sup>65</sup> Zürner, Hermeneutische Perspektiven öffentlicher Theologie, 109.

<sup>66</sup> Vgl. hierzu E. Harasta, Glocal Proclamation? An Excursion into „Public Dogmatics“ Inspired by Jürgen Moltmann and Heinrich Bedford-Strohm, in: H. Bedford-Strohm et al. (Hg.), Contextuality and Intercontextuality in Public Theology. Proceedings From the Bamberg Conference, 23.-25.06.2011, Wien 2013, 291-299.

<sup>67</sup> „It has become customary to regard Christology as the centre of Bonhoeffer’s thought.“ A. Pangritz, „Who is Jesus Christ, for us, today?“, in: J. W. de Gruchy (Hg.), The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer, Cambridge: Cambridge University Press 1999, 134-153: 134. Vgl. auch Bedford-Strohm: „Diese Christozentrik ist es, die den roten Faden durch seine gesamte Theologie bildet.“ Bedford-Strohm, Bonhoeffer als öffentlicher Theologe, 336.

<sup>68</sup> Bonhoeffer, Ethik, 347.

<sup>69</sup> D. Bonhoeffer, Nachfolge, hg. von M. Kuske/I. Tödt, München 1989, 303.

<sup>70</sup> M. Welker, Global Public Theology and Christology, in: H. Bedford-Strohm/F. Höhne/ T. Reitmeier (Hg.), Contextuality and Intercontextuality. Proceedings from the Bamberg Conference, 23.-25.06.2011, Münster 2013, 281-290.

<sup>71</sup> Welker, Global Public Theology, 284.

<sup>72</sup> E. Schlink, Ökumenische Dogmatik. Grundzüge, Göttingen 1983, 414.

Christ's presence in ecclesial, political and moral-diaconical contexts."<sup>73</sup> Dimensionen des *königlichen Amtes* Christi erkennt Welker in Grundzügen des irdischen Jesu. „His practice of love and forgiveness, table-fellowship and an egalitarian ethos actually characterizes his kingly office. This king, who is also a brother and friend, even a poor person and an outcast, shapes the constant movement towards radical democracy characterized by love and care, mutual acceptance, recognition and respect."<sup>74</sup> In der Nachfolge Christi und in der Kraft des Heiligen Geistes gewinne das Reich Gottes auf diese Weise Gestalt im politischen, sozialen und kulturellen Leben. „What a great orientation for any public theology!"<sup>75</sup>

Das *prophetische Amt* Christi wird von Welker mit dem Kreuz Christi verbunden. Nicht nur seien wir durch das Kreuz auf die Grenzen menschlicher Existenz gewiesen, sondern im Lichte der Auferstehung werde deutlich, dass das Kreuz einen Wendepunkt in der Welt und in der Erlösung der Menschheit und aller Kreatur darstelle. „In the light and darkness of the cross of Christ, the prophetic office gains its shape and its depth. A constant critical and self-critical search for truth and justice is generated, and a public proclamation and education is connected with it."<sup>76</sup> Dabei sei das prophetische Amt, so Welker, nicht auf die Kirche reduziert, sondern ebenso in teilweise oder gänzlich säkularen Bemühungen um Wahrheit und Gerechtigkeit sichtbar. „Again, what a great challenge and task for a global public theology!"<sup>77</sup>

Das *priesterliche Amt* Christi wird von Welker von der Auferstehung her gedeutet. Das Zeugnis von der Auferstehung wurde in der frühen Kirche vor allem in symbolhaften Handlungen aufgenommen. So zeige sich etwa in der Feier des Abendmahls die gnädige Hinwendung Jesu und Gottes zu denen, die sich aus der Gegenwart Gottes entfernt haben, und damit die Nähe des priesterlichen Amtes auch zum königlichen Amt Christi. Das priesterliche Amt „witnesses to God's will that the humans constitute not only symbolic table-fellowship but also a community of mutual acceptance, mutual care, of justice and peace. ... It reveals a God who shows his mercy not only by healing and restituting human life, but rather by elevating and ennobling it."<sup>78</sup> Im Blick auf das priesterliche Amt Christi sieht Welker insbesondere die Kirche in der Pflicht. „With the priestly office the definitely ecclesial responsibilities and loyalties of public theology come into view."<sup>79</sup>

So ist es letztlich das Zusammenspiel aller Ämter Christi als König, Prophet und Priester, wie es in der dogmatischen Denkfigur des *munus triplex* zum Ausdruck kommt, das der Öffentlichen Theologie als Inspiration und als Orientierung dient. Bonhoeffers Gedanke der Gleichgestaltung mit dem Bild Christi in Inkarnation, Kreuzigung und Auferstehung wird damit gleichsam aufgenommen und gewinnt in seinen verschiedenen öffentlichen Kontexten konkrete Gestalt.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch Welkers Rede vom „public Christ"<sup>80</sup>, einem „öffentlichen Christus“, der in den unterschiedlichen Bezügen des Lebens sichtbar wird. Welkers Ausführungen erinnern hier an die Paul Klee zugeschriebene Beschreibung der Aufgabe der Kunst: Kunst, so Klee, stellt nicht das Sichtbare dar, sondern sie macht sichtbar. In ähnlicher Weise versteht sich Öffentliche Theologie. Öffentliche Theologie stellt nicht

---

<sup>73</sup> Welker, *Global Public Theology*, 286.

<sup>74</sup> A.a.O., 287.

<sup>75</sup> Ebd.

<sup>76</sup> A.a.O., 289.

<sup>77</sup> Ebd.

<sup>78</sup> A.a.O., 290.

<sup>79</sup> Ebd.

<sup>80</sup> A.a.O. 286.

Christus dar, sondern sie macht ihn sichtbar. Der öffentliche Christus wird durch die Öffentliche Theologie in seinen kirchlichen, gesellschaftlichen, politischen, kurz, in seinen öffentlichen Bezügen sichtbar gemacht. Hier lässt sich an die oben diskutierte Rede Bonhoeffers von der einen Wirklichkeit anschließen: „Wie in Christus die Gotteswirklichkeit in die Weltwirklichkeit einging, so gibt es das Christliche nicht anders als im Weltlichen.“<sup>81</sup> Mit einer klaren christologischen Fundierung und Ausrichtung, wie wir sie bei Bonhoeffer mit dem Dreiklang Inkarnation, Kreuzigung und Auferstehung antreffen und der mit Welker im Anschluss an die dogmatische Figur der drei Ämter Christi entfaltet werden kann, ist die Öffentliche Theologie in der Lage, der von außen vorgebrachten Kritik der Konturlosigkeit und der sich von innen aufdrängenden Frage nach dem Proprium Öffentlicher Theologie zu begegnen. Dies dann im Blick auf die verschiedenen – ethischen wie dogmatischen – Themen Öffentlicher Theologie zu entfalten, wird notwendige Aufgabe der „zunehmende[n] Zahl von Theologinnen und Theologen“<sup>82</sup> sein, die sich dem Paradigma einer Öffentlichen Theologie zugehörig fühlen und unter denen – aus guten Gründen – eine nicht geringe Anzahl Bonhoeffer-Forschende zu finden sind.

---

<sup>81</sup> Bonhoeffer, Ethik, 44.

<sup>82</sup> Bedford-Strohm, Politik und Religion, 51.